پژوهش‌های فلسفی، شماره‌ی چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص۱۰۷-۱۲۳

سعدیا گائون و رویکرد معتزلی او در تفسیر و کلام[۱]

دکتر سعید عدالت نژاد[۲]
استادیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
وحیده سعدی نعلبندی[۳]
دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

از میراث متکلمان معتزلی برجای گذاشتن روشی خاص در اثبات ادعاهای کلامی-تفسیری است. از مشخصه‌های بارز این روش توجه به عقل به معنای جواز استفاده از صنایع بلاغی مثل مجاز و تاویل در بیان آموزه‌های کلامی و در تفسیر قرآن است. با فرض این که استفاده از این روش مختص متکلمان مسلمان معتزلی نبوده و پاره‌ای از متکلمان یهودی و مسیحی قبل و بعد از آنان نیز به این شیوه تمسک جسته‌اند، این مقاله در صدد است با تمرکز بر بحث صفات الهی و ارائه‌ی نمونه‌هایی از تفسیر کتاب مقدس نشان دهد که سعدیا، متکلم یهودی (متوفی ۹۴۲/۳۴۱)، روشی مشابه معتزلیان مسلمان داشته است و می‌توان به او لقب معتزلی داد. او نیز با رو آوردن به جنبه‌های بلاغی، مفاهیم متشابه در عهد عتیق را تفسیر کرد و در برابر اشکالات رقیبان کلامی خود، مسیحیان، به دفاع از الهیات یهودی پرداخت.

واژگان کلیدی: سعدیا گائون، کلام معتزله، صفات الهی، تفسیر کتاب مقدس.

---

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۲/۸ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۸/۳
۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): saeid-edalatnejad@gmail.com
۳. پست الکترونیک: V_ Sadi13@yahoo.com

مقدمه

کلام معتزلی به مثابه یک روش کلامی نه تنها در عالم اسلام که در میان ادیان یهودی و مسیحی همواره نمایندگانی داشته است. حضور متکلمان یهودی در مناطق اسلامی، به‌ویژه بابِل قدیم، در سده‌های نخست هجری زمینه را برای ارتباط میان متکلمان یهودی، مسیحی و مسلمان فراهم کرد و باعث شد هر کدام از یکدیگر تأثیر به پذیرند. در این جا معیار تعریف معتزله معیاری روش‌شناختی است؛ یعنی در این نگاه، معتزله براساس وقایع تاریخی صرفاً کسانی نیستند که به لحاظ سیاسی- عقیدتی از موضع‌گیری در باب منازعه امام علی و معاویه دوری گزیدند، نیز کسانی چون واصل بن عطا نیستند که به لحاظ اختلاف‌های عقیدتی از حسن بصری جدا شدند؛ هم‌چنین کسانی نیستند که بر اساس موضع‌گیری‌های کلامی به اصول خمسه و از آن جمله منزلت بین المنزلتین در مورد مرتکب کبیره قائل شدند. مراد از معتزله در این جا کسانی‌اند که به لحاظ روش در مباحث کلامی و در تفسیر کتاب مقدس اعم از *عهد عتیق*، *عهد جدید* و *قرآن* از اصولی استفاده می‌کردند که مهم‌ترین آنها اتکا بر عقل به معنای استفاده از صنایع بلاغی مثل مجاز و تاویل در تفسیر، اعتقاد به خیّر مطلق بودن خدا، نفی صفات و اسماء الهی به عنوان واقعیتی مستقل از ذات او، و اعتقاد به اختیار انسان. ادعای مقاله حاضر این است که سعید بن یوسف الفیومی مشهور به سعدیا، متکلم یهودی، به لحاظ روش بحث در مسائل کلامی و تفسیر کتاب مقدس روشی مشابه معتزله مسلمان اتخاذ کرده است و از این رو می‌توان او را یهودی معتزلی لقب داد. این ادعایی است که هری اوسترین ولفسن[1] به صورت ضمنی در دو کتابش *فلسفه علم کلام* و *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی* به آن اشاره کرده و این مقاله در صدد تبیین بیشتر این ادعا است. برای اثبات این ادعا در مقاله نخست به شواهد تاریخی و دوم به شیوه‌ی بحث و موضع‌گیری او در بحث صفات الهی و به استفاده‌ی او از صنایع بلاغی مجاز و تاویل در تفسیر عهد عتیق استناد شده است. از آن‌جا که شاهد تاریخی اثبات ادعای این مقاله متوقف است بر دانستن شرح حال زندگی سعدیا، در این جا به اندازه ضرورت بر این شرح حال تکیه می‌شود.

1. Harry Austryn Wolfson (1887-1974)

شرح حال

تنها منبع آکادمیک و مفصل موجود درباره سعدیا، اثری است از هنری مالتر که در سال ۱۹۲۱ منتشر شد. بر اساس گزارش مالتر سعید بن یوسف الفیومی معروف به سعدیا گائون در سال (۲۶۹/۸۸۲) در روستای دیلاز ناحیه‌ای از فَیوم در مصر علیا در یک خانواده معمولی پا به عرصه حیات گذاشت.[۱] اطلاعات ضد و نقیضی درباره اعضای خانواده وی به‌ویژه پدرش موجود است. برخی پدر وی را فردی عامی و بی‌سواد و در مقابل دیگرانی او را یهودی باسواد و پرهیزکار دانسته و با احترام از او یاد کرده‌اند.[۲] در برخی منابع اشاراتی به همسر و فرزندان سعدیا شده است. سعدیا در سال ۹۱۳ نخستین اثر ادبی‌اش *آگرون*[۳] را تألیف و دو سال بعد اثری به منظور دفاع از ربانیان علیه بدعت‌های «عنان بن داود» یکی از اعضای فرقه قرائیم[۴] تالیف کرد. سعدیا در این اثر علاوه بر اظهار ضدیت با عنان، انزجار خود را نسبت به فرقه قرائیم به‌ویژه «حیوی بلخی»[۵] ابراز کرد. طبیعی بود که تألیف چنین اثری با چنین مضمونی موجب خشم اعضای فرقه نسبت به او شود و بعد از آن قرائیم با نفوذی که در حکومت فاطمیان داشتند، در صدد برآمدند با توطئه چینی زمینه‌ی خروج سعدیا از مصر را فراهم کنند.[۶] سعدیا احتمالاً در ژانویه یا جولای سال ۹۱۵/ ۳۰۲ مصر را ترک[۷] و برای مدتی در فلسطین زندگی کرد و سپس به بغداد و از آن‌جا به حلب رفت و دوباره از حلب به بغداد برگشت و تا آخر عمر در بغداد زندگی کرد. گفته‌اند مهاجرت سعدیا از مصر می‌توانسته دلیل و انگیزه شخصی داشته باشد و یا این که در اثر اجبار و تهدید بوده باشد. احتمال دیگری نیز

1. Malter, Henry, *Saadia Gaon (his life and works)*, p. 25-26.
2. Ibid, pp. 27-28.
3. *Agron*.

۴. قرائیم فرقه‌ای بودند که در قرن هشتم میلادی به رهبری عنان به وجود آمدند، آنها حجیت تلمود را انکار می‌کردند. برای اطلاع بیشتر درباره این فرقه نک. به:

Nemoy, Leon," Karaites", *Encyclopedia Judaica*, Vol. 11.

۵. حیوی بلخی در قرن نهم در آسیای مرکزی زیسته است، وی نماینده یهودی دارای تفکر آزاد بود؛ وی تحت تاثیر ثنویت، خدای کتاب مقدس را نقد کرده است؛ به نظر می‌رسید بلخی پیرو مانویت بود و خدای وی پروردگاری است که می‌توان آن را خورد، نوشید و سوزاند.

برای کسب اطلاعات بیشتر، نک. اسمارت، نینیان، جان، وینگ زای، پینز، شلو مو، *سه سنت فلسفی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ص۲۰۹.

۶. لیمن، *سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام*، ص ۴۷.

7. Malter, *Saadia Gaon*, p. 54.

که برای خروج سعدیا از مصر ارائه شده این است که سعدیا به قصد سکونت در «بیت المقدس» و پرداختن به فعالیت‌های مذهبی به آن‌جا رفت و پس از مهاجرت به فلسطین و روبرو شدن با ناآرامی اوضاع فلسطین از آنجا هم مهاجرت کرد و رهسپار شام و سپس بغداد شد.[۱] مصر در سال ۹۰۹/ ۲۹۷ به دلیل استقرار حکومت فاطمیان دچار آشوب‌های داخلی سیاسی شده بود، احتمالا سعدیا با احساس خطر، برای جلوگیری از خطرات احتمالی بعدها از مصر مهاجرت کرد. برخی هم معتقدند سعدیا به قصد نزدیک شدن به نمایندگان فکری آئین یهود که در آکادمی سورای بغداد بودند به آنجا مهاجرت کرد.[۲] اما باید این نکته مهم را در نظر داشت که مطمئناً عامل مهمی در میان بوده که موجب شده سعدیا تمام اعضای خانواده و سرزمین پدری‌اش را ترک و به بغداد مهاجرت کند. از یک تکه کاغذ باقیمانده از یک دفترچه یادداشت روزانه او می‌توان متوجه این نکته شد که سعدیا از سوی شخص یا اشخاصی تهدید می‌شده و خروج وی از مصر داوطلبانه نبوده است.[۳]

درباره منابع آموزشی و استادان سعدیا تنها اطلاع معتبر، اشاره‌ای است که مسعودی (متوفی۳۴۵)، مورخ مسلمان، در *التنبیه و الاشراف*[۴] به ابو الکثیر یحیی بن زکریا الکاتب

---

1. Malter, *Saadia Gaon*, p. 57.

2. Ibid.

۳. گفته‌اند اصل یادداشت عبری بوده ولی ترجمه انگلیسی آن چنین است:

- Malter, *Saadia Gaon*, pp. 61-62.
- and now look down from Thy holy tabernacle and be jealous for Thy Torah; [for excellent is] her teaching. Not for the sake of Thy servant, O God [but for the sake of Thy great name by which he is called] guide me in [Thy holy Torah, which Thou hast given to us; truly, Thou hast tried my heart and known me, hast searched me and found that] I am innocent ". Now Thy servant has set his face to go into the land of Canaan and the land of Babylonia [for he heard that……..]

And now, O Lord, that Thou has taken me out of my city, may Thou lead me to my desire, and bring me back in peace to the house of my father. Turn me not away empty from before Thee, for in the shadow of Thy mercy take refuge.

O prosper the way which I go, save me from the hands of the enemy and the ambush, and provide all my needs as those were provided who went forth out of Egypt…… so that my persecutors may be confounded, and my enemies be put to shame and say not in their heart.

۴. نک به مسعودی، *التنبیه*، ص ۹۸.

طبرانی (متوفی حدود ۳۲۰)، استاد سعدیا، دارد. با توجه به این اشاره می‌توان حدس زد که سعدیا هنگام اقامت موقتی‌اش در فلسطین با ابوالکثیر ارتباط داشته و نزد وی تلمذ کرده است. مالتر نیز در اثر خود آورده که سعدیا در جوانی با «اسحاق بن سلیمان»[1] فیلسوف نوافلاطونی یهودی و طبیعت‌شناس (متوفی۳۴۱) که وی نیز مانند سعدیا در اصل مصری بود، مکاتباتی داشته است.[2] در سال ۳۰۹/۹۲۱ میلادی سعدیا در طی مباحثه‌ای که با «هارون بن مئیر»[3] به عنوان چهره اصلی و مدافع در تقویم‌نگاری یهودیان داشت، شناخته شد. وی در طی حضورش در آکادمی بغداد و در منصب گائونی[4] خدمات زیادی به جامعه یهود بغداد کرد. در طی این مدت به عنوان شخصیت مهم در زمینه تقویم و زبان‌شناسی، تفسیر متون کتاب مقدس شناخته شد. وی با آگاهی از این مطلب که یهودیان زیادی در جهان و به ویژه مناطق عربی به زبان عبری آگاهی ندارند، تورات را به زبان عربی ترجمه کرد و تفاسیر زیادی بر متن کتاب مقدس نوشت. در همین دوره در آکادمی با «راو اعظم» در مسئله‌ای که نمی‌خواست به خواسته نامشروع او تن دهد، وارد مشاجره شد و برای مدتی از منصب گائونی آکادمی خلع و در طی این مدت فرصتی برای تألیف اثر معروف فلسفی کلامی‌اش *الامانات و الاعتقادات* پیدا کرد. سعدیا در سال ۹۴۲/ ۳۴۱ در اثر بیماری مالیخولیا در آکادمی سورای بغداد فوت کرد.[5] پس می‌توان گفت سعدیا از حدود ۳۰۵ تا ۳۴۱ در بغداد زیسته است و این دوره مصادف است با شکوفائی معتزلیان در بصره و بغداد؛ کسانی چون ابوالحسین خیاط (متوفی حدود ۳۰۰)، ابو علی محمد بن عبدالوهاب جبائی

---

۱ . برای اطلاع بیشتر درباره این فرد، نک به: کرامتی، یونس، «اسحاق بن سلیمان اسرائیلی»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۸، سال ۱۳۷۷.

۲. ولفسن، *بازتاب های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ص ۲۶. بنا به نقل ضعیفی، یهودا بن برزیلای سعدیا را شاگرد مقمص، فیلسوف یهودی هم عصر او، معرفی می‌کند.

3. Aaron Ben Meir.

۴. گائون (Gaon) لقب رسمی رهبران آکادمی سوریه و پومبدیتا در بغداد بود. گائون‌ها رهبران مذهبی جامعه یهودیان بودند و از سوی بزرگ‌ترین مراجع یهودیان انتخاب و به رسمیت شناخته می‌شدند. از اواخر قرن هفتم تا میانه قرن یازدهم میلادی در تاریخ جامعه یهودیان به دوران گائونی معروف است. برای اطلاع بیشتر در باره این اصطلاح به مقاله زیر نک:

- Assaf, Simha and Brand, Jehoshua, "Gaon", *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7.

5. *Jewish Encyclopedia*, S .V ."Saadia b. Joseph (Said al -fayyumi)", W .B, vol. 10.

(متوفی ۳۰۳)، ابوالقاسم عبدالله بلخی کعبی (متوفی ۳۱۹)، ابو هاشم عبدالسلام بن محمد جبائی (متوفی ۳۲۱) و ابو مسلم اصفهانی (متوفی ۳۲۲). هیچ سندی در دست نیست که نشان دهد سعدیا با یکی از معتزلیان ارتباط علمی داشته است ولی می‌توان گفت شیوه معتزلیان در آن دوره به‌ویژه در مواجهه با چگونگی صفات الهی و تفسیر مفاهیم متشابه در قرآن به یک چارچوب یا به تعبیر امروزی آن یک پارادایم تبدیل شده بود. کتاب‌های *متشابه القرآن* و *تفسیر قرآن جبائی* که بعدها اجزائی از آن در تفسیرهای کسانی چون قاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵) و شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰) دیده می‌شود، آثاری متعلق به همین دوره‌اند.[۱]

گفته‌اند نیروی فکری غیر عادی سعدیا و دانش عظیم او در ادبیات دینی و غیردینی یهودیان باعث شد که وی یک نظام قابل فهم و جامع در مورد فلسفه دینی یهودیت بنیان گذاری کند. وی آگاهانه میان دین و فلسفه پیوند ایجاد کرد. همان‌طوری که مالتر در اثر خود ذکر کرده، سعدیا علاوه بر دارا بودن منصب گائونی آکادمی و برخورداری از دانش دینی، در تمام شاخه‌های علوم زمان خود مهارت کافی داشت. ابن ندیم (متوفی ۳۳۵) که با او هم عصر بوده در *الفهرست* فهرستی از یازده اثر سعدیا ارائه کرده است. این اسامی گزارش شده، برخی نامفهوم و در مواردی تنها قطعاتی از آن بر جا مانده است: کتاب *المبادی*، کتاب *الشرایع*، کتاب *تفسیر اشعیا*، کتاب *تفسیر التوراه*، کتاب *الامثال*، *تفسیر احکام داود*، کتاب *تفسیر النکت* که تفسیری از زبور حضرت داود است، کتاب تفسیر *الثالث من نصف الآخر من التوراه*، تفسیر کتاب *ایوب*، کتاب *اقامه الصلوه* و *الشرایع* و *العبور*.[۲]

سعدیا پدر و بنیان‌گذار علم زبان‌شناسی عبری بود. وی برای اولین بار قواعدی برای روش استفاده از زبان عبری را بنیان‌گذاری کرد. همان‌طور که گذشت *آگرون* مهم‌ترین اثر سعدیا درباره زبان‌شناسی عبری است. تفسیر کتاب مقدس بخش عمده‌ای از زندگی سعدیا را به خود اختصاص داد. وی هنگام حضورش در مصر فعالیت در این زمینه را شروع کرد. او با ترجمه‌هایی که از کتاب مقدس همراه با تفاسیر آن ارائه می‌کرد، در صدد بود متن کتاب مقدس را برای همگان قابل فهم کند. گفته‌اند ویژگی ترجمه‌های سعدیا از بین بردن ویژگی‌های انسانی برای خدا بود ولی وی در این زمینه مبتکر نبود بلکه پیرو ترجمه‌های

---

۱. نک به: زابینه اشمیتکه «جبائی، ابو علی»، «جبائی، ابو هاشم»، در *دانشنامه جهان اسلام*، ج۹.

۲. ابن ندیم، *الفهرست*، ص ۳۹.

قدیمی اسفار پنج گانه بود.[1] تفسیر کتاب آفرینش در این دسته جای می‌گیرد. وی علاوه بر تألیف کتاب *آداب نماز* و *نیایش برای یهودیان*، آثاری معتبر در زمینه‌ی قوانین و سنت دینی یهودیان (هالاخا) از خود باقی گذاشته که به سه بخش روش‌شناسی، تفسیر و وضع قوانین یهودیت تقسیم می‌شد. کتاب *فستیوال یا سِفِر هامُّادیم* درباره‌ی تعیین جشن‌های یهودیان طبق تقویم پذیرفته شده آنان، مهم‌ترین اثر وی در زمینه تاریخ‌نگاری است.

از آثار فلسفی سعدیا *تفسیر کتاب المبادی* است که بعد از مجادله‌ای که با اکسیلارچ[2] داود بن زکی داشت در سال ۳۱۹/۹۳۱ آن را تألیف کرد. کتاب *الامانات و الاعتقادات*[3] مهم‌ترین اثر فلسفی کلامی اوست که از ۹۳۳ به بعد آن را به عربی تألیف کرد. از ویژگی‌های عمده این اثر، این نظریه اساسی اوست که می‌گوید، فلسفه و دین نه تنها متناقض یکدیگر نیستند بلکه مکمل همدیگر در فهم و اشاعه حقیقت‌اند؛ زیرا به نظر او عقل و ایمان از منبع واحدی نشأت می‌گیرند. سپس اضافه می‌کند که تمام شناخت‌های ما از سه منبع سرچشمه می‌گیرند: ادراک حسی، معرفت بی واسطه یا شهود و استدلال عقلی. علاوه بر این سه منبع کلی از «کتاب مقدس» نیز به عنوان منبع چهارم شناخت یاد می‌کند. در توضیح مباحث فلسفی هر جا به عباراتی از کتاب مقدس تمسک می‌کند، آنها را به عبری نقل می‌کند. ما در این مقاله برای اثبات ادعای مشابهت روش استدلال او و معتزلیان در بحث صفات الهی و تفسیر کتاب مقدس بر این کتاب اتکا کرده‌ایم.

روش بحث در باب صفات الهی

بحث درباره‌ی صفات الهی ریشه در مباحثی دارد که فیلون اسکندرانی (۲۰ ق. م- ۴۰ میلادی) پیش‌تر در کلام یهودی مطرح کرده بود. فیلون به مدد استدلال فلسفی مفهوم توحید را به معنای بساطت مطلق، متضمن شناخت‌ناپذیری و وصف‌ناپذیری خدا و نفی صفات واقعی مستقل از ذات، می‌دانست. این تلقی فیلون به فلسفه مسیحی راه یافت و معتزله آن را از فلسفه مسیحی اخذ و اقتباس کردند و بسط دادند.[4]

---

1. Malter, *Saadia Gaon*, p. 144.

۲. اکسیلارچ لقب رهبر سیاسی بابل قدیم در قرون وسطی بود. برای اطلاع بیشتر نک. به:

- S. V. "Exilarch", Eliezer Bashan, *Encyclopedia Judaica*, Vol. 6.

3. *Sefer Emunot ve- Deot*.

۴. ولفسن، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی* ص۲۴.

بنابراین، می‌توان گفت منشاء مشابهت دیدگاه‌های معتزلیان و گروهی از متکلمان یهودی آراء فیلون است. معتزلیان معتقد بودند صفات الهی قائم به اویند (مثلاً الله عالم بنفسه) و واقعیتی مستقل از ذات او ندارند (در برابر اشاعره) و همه صفات محدث را از او نفی می‌کردند (در برابر کسانی مثل هشام بن حکم). ناقلان افکار معتزلیان گاهی از تعبیر «عینیت صفات با ذات الهی» استفاده می‌کنند که موهم این است که آنها به واقعیت صفات معتقد بودند ولی در عین حال می‌گفتند صفات عین ذات اوست. این تعبیر همان چیزی است که ابوالحسین خیاط در *الانتصار* آن را یک اتهام از سوی ابن راوندی ملحد می‌داند.[۱] در نظر او «خداوند عالم به شیئ متحرک است» به این معنا نیست که خداوند از ازل می‌دانست که فلان شیئ حرکت خواهد داشت و نیز به این معنا نیست که علم به حرکت شیئ در او ایجاد می‌شود بلکه به این دلیل که جسم در حال حرکت است، خداوند می‌داند. خداوند حقائق امور را آن گونه که هست می‌داند. اگر جسم ساکن است می‌داند و اگر متحرک است می‌داند.[۲]

در مقابل این ادعا، فرض دیگر این است که صفات خداوند واقعیتی مستقل از ذات دارد و از ازل با اوست. این ادعای برخی از فیلسوفان یهودی بعد از ابن میمون است. نیز غالب مسیحیان معتقدند که همان صفات مستقل واقعی ذات خداوند به یکی از اقانیم سه گانه یا تثلیث تعبیر می‌شود. اشاعره مسلمان که از آنها در منابع گاهی به «صفاتیه» تعبیر می‌شود، نیز به واقعیت مستقل صفات از ذات و قدمت آنها معتقدند. در این صف‌بندی دوگانه صفاتیه و ضدصفاتیه، سعدیا چون معتزلیان علاوه بر وحدت عددی، بر وحدت ذاتی و نفی ترکیب از ذات الهی و نفی واقعیت صفات تأکید کرد و در صف ضد صفاتیه قرار گرفت.

در منابع مکتوب یهودیان اعم از کتاب مقدس و نوشته‌های خاخام‌ها خدا واحد است و صفات متعددی دارد.[۳] وحدت در این منابع صرفاً وحدت عددی است و تبیینی درباره‌ی ذات و صفات خدا دیده نمی‌شود. تلاش برای به کارگیری مفاهیم فلسفی یونانی به نفع اعتقادات یهودی به وسیله فیلون اسکندرانی در دوره یونانی مآبی صورت گرفت. فیلون به مدد

---

۱. خیاط، *الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد*، ص ۱۲۸.

۲. همان، ص ۱۷۲.

۳. مثلا در عهد عتیق آمده است که هو لم یزل و لایزال (تثنیه، ۳۳: ۲۷)، و انه الحی القیوم (تثنیه، ۳۲: ۴۰)، و انه القادر علی کل شیئ (نحمیا، ۹: ۳۲) و انه العلیم بکل شیئ (ایوب، ۳۷: ۱۶-۲۴) وانه خالق کل شیئ (ارمیا، ۱۰: ۱۶) و انه لایتغیر و لایتحول (ملاکی، ۳: ۶). برای صفات بیشتر نک به: سعدیا، *الامانات*، ص ۱۱۰-۱۱۱.

استدلال فلسفی به وحدت مطلق و بساطت ذات خدا قائل شد.[۱] سپس تبیین عقلانی از رابطه ذات با صفات در کلام و الهیات یهودی پدید آمد. اما در این عرصه از فیلون به بعد تا اوایل قرن نهم میلادی ما شاهد فعالیتی جدی در زمینه تبیین رابطه ذات خدا و صفاتش نیستیم تا این که در این دوره متکلمان یهودی در اثر مواجهه با آثار متکلمان اسلامی توانستند از مباحث فلسفی به عنوان ابزاری برای دفاع از معتقدات خود استفاده کنند. به گفته‌ی ولفسن یهودیان وحدت درونی (در برابر وحدت عددی) یا بساطت مطلق را از معتزلیان آموختند و این تفسیر فلسفی از توحید را تا بعد از دوره‌ی ابن میمون به طور مطلق پذیرفتند.[۲] همان طور که در میان مسلمانان این تفسیر با غزالی رد شد، در میان یهودیان نیز پس از ابن میمون مخالفانی پیدا کرد. ربانیان و قرائیان یهودی درباره‌ی صفات الهی و رابطه‌ی آن با ذات الهی منکر وجود واقعیت مستقلی برای صفات بودند. داوود بن مقمص[۳] با تأکید بر واحد مطلق بودن خدا معتقد بود که در ذات خدا هیچ گونه چندگانگی و ترکیبی وجود ندارد. وی در تفسیر رابطه ذات با صفات معتقد بود خدا صفات زائد بر ذات ندارد.[۴] بعد از مقمص سعدیا بحث صفات را به شکل بهتر ساخته و پرداخته کرد. وی صفات خدا را با تأکید بر وحدت درونی و بساطت ذات او بیان کرد. سعدیا می‌گوید باری تعالی «حی»، «عالم» و «قادر» است. او این سه واژه را اوصافی متمایز از ذات او به حساب نمی‌آورد بلکه آنها را توضیحات لفظ خالق می‌داند و معتقد است که ما انسان‌ها به دلیل محدودیت‌های زبانی مجبوریم سه لفظ متفاوت را به کار ببریم چرا که در حوزه زبان بشری لفظ واحدی که مستجمع این سه وصف باشد، نداریم. این سه لفظ یکباره و به طور دفعی در ذات باری تعالی موجود هستند.[۵] این واژه‌ها همگی بیان کننده‌ی یک معنای واحداند و

---

۱. ولفسن، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ص.

۲ همان، ص ۲۵، بویژه پی‌نوشت دهم.

۳. یکی از نخستین فیلسوفان یهودی دوران اسلامی بود . او بعدها به مسیحیت تغییر دین داده بود ولی عالمان مسلمان و یهودیان وی را فردی یهودی می‌دانند. اثر معروف وی *عشرون المقالات* است. ولی معلوم نیست که آیا یک ربی بوده یا یک قرائیمی. برای اطلاع بیشتر درباره این فرد نک. به:

- S. V. "Mukammis", Pines, Shlomo, *Encyclopedia Judaica*, Vol. 14, pp. 607-608.

۴. ولفسن، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی* ، صص ۲۶-۲۹.

۵. سعدیا، *الامانات و الاعتقادات*، صص ۸۴- ۸۵.

موجب غیریت و تعدد در ذات الهی نمی‌گردند.[۱] سعدیا، چنان که خواهیم دید، برای فهم معنای حقیقی سایر اوصاف جسمانی که در *کتاب مقدس* درباره‌ی خدا به کار رفته از تأویل استفاده می‌کند. او معتقد بود که این معانی در حق خدا به معنایی که در مورد ما انسان‌ها به کار می‌رود، نیست. سعدیا در سراسر *الامانات و الاعتقادات* در پی این است که به خواننده اثبات کند تمام معانی ظاهری که در کتاب مقدس به خدا نسبت داده شده همگی مجازاتی‌اند که از سوی انسان‌ها به کار گرفته شده است. او می‌گوید «من بعد از مشاهده این اوصاف در کتاب مقدس از طریق نظر و استدلال در صدد بیان معانی مجازی آن هستم.»[۲] در اینجا به صراحت روش خود را عقلی به همان معنای استفاده از مجاز و تأویل در تفسیر *کتاب مقدس* می‌داند. ما در این جا برای اثبات ادعای خود به تبیین سعدیا از دو وصف کلام و عرش الهی می‌پردازیم تا نشان دهیم او در تبیین خود روش معتزله مسلمان را در پیش گرفته بود و رای او در این دو قلمرو بسیار شبیه آنان است.

کلام الهی

سعدیا در تفسیر کلام الهی دیدگاه ابوالهذیل علاف معتزلی (۱۳۱- ۲۲۶)[۳] را بازگو می‌کند. ابوالهذیل کلام خدا را تقسیم می‌کند به الف- کلامی که نیازمند به محل است و این کلام امر، نهی، خبر است که در جسمی از اجسام حادث می‌شود و به واسطه‌ی این کلام خدا بندگان را بر انجام عملی فرمان می‌دهد و ب- کلامی که نیازمند به محل نیست (حادث لا فی المحل). این کلام همان «کن» است که فعل آفرینش حضرت حق با آن صورت می‌گیرد. این «کن» نیازمند «کن» دیگری نیست تا تسلسل پیش آید. این فعل از آنجا که ایجاد کننده است نیازمند به محل نیست همان «امر تکوین» است.[۴] وی امر «تکلیف» را از امر «تکوین» امتیاز می‌نهد. سعدیا نیز بین دو معنای لفظ «کلمه» خدا یعنی «کلام ارتباطی» و «کلام آفرینش‌گر» در *کتاب مقدس* فرق می‌نهد و می‌گوید «کلمه» خدا زمانی که در مورد ارتباط خدا با یک پیامبر به کار می‌رود، به یک امر واقعی اشاره دارد که خدا آن کلام را در هوا و در زمان ارتباط با پیامبر می‌آفریند و آن کلام، کلام ارتباطی است؛ اما زمانی که کلام

۱. سعدیا، *الامانات و الاعتقادات*، ص ۸۵.

۲. همانجا، صص۸۴، ۸۹.

۳. برای کسب اطلاع بیشتر درباره او نک به: شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ص ۲۹۳.

۴. بدوی، *تاریخ اندیشه‌های کلامی*، ص ۱۸۹.

در مورد فعل آفرینشگر خدا به کار رود، مدلول آن تنها اراده و تدبیری است که خدا با آن تمام افعال آفرینشگر خود را انجام می‌دهد.[۱] دیدگاه سعدیا درباره‌ی حادث بودن کلام الهی همان عقیده‌ی معتزله درباره‌ی صفت کلام الهی است که کلام خدا یعنی قرآن را حادث می‌دانند. چرا که سعدیا *تورات* را نوعی کلام واقعی می‌داند که خدا آن را می‌آفریند و در لحظه مقرر هوا وحی را به پیامبر منتقل می‌کند.

او در تفسیر صفت کلام خدا برای مقابله با رقبای کلامی خود؛ مسیحیان، از «تأویل» استفاده کرد و معتقد بود مسیحیان درباره‌ی کلمه الهی دچار خطا شدند و از این رو قائل به «تثلیث» هستند. او استدلال مسیحیان را چنین بیان می‌کند: «مسیحیان مطابق عهد عتیق (سموئیل دوم: ۲۳: ۲) گفته‌اند خدا "روح" و "کلمه" دارد.»[۲] پاسخ این است که این «روح» و «کلمه» هر دو مخلوق‌اند و هر دو کلام برتری هستند که خدا به وسیله‌ی آن دو به پیامبرش وحی می‌کند و نیز می‌دانیم که در *کتاب مقدس* اسم خدا را نفس نامیده‌اند (مزامیر ۲۴: ۴) و همان‌طور که «نفس» و «روح» در مخلوقات به یک معناست، «نفس» در حق خدا به معنای اسمی است که «روحی» دارد و معنای روح همان وحی و نبوت است.[۳] دلیل نقلی دیگر مسیحیان این است که می‌گویند، «در *کتاب مقدس* دیده‌ایم که "روح" خدا توسط "کلمه" خدا پدید آمده است (ایوب: ۳۳،۴)؛ یا می‌گویند کلام خدا با فلان سخنش پدید آمد.»[۴] سعدیا معتقد است که این کج فهمی‌ها به دلیل کم اطلاعی مسیحیان از زبان عبری است. او بین دو معنای لفظ «کلمه یا کلام خدا» تفاوت قائل است. هر گاه این کلمه در ارتباط خدا با یک پیامبر استفاده شود، منظور یک امر واقعی است که خداوند خلق می‌کند و هوا او را به گوش پیامبر می‌رساند.[۵] اما هر گاه این تعبیر درباره‌ی فعل آفرینش خدا به کار رود به معنای این است که صانع اشیا را با امر، نیت و اراده خویش خلق کرد و این صنع خدا از روی هدف بود نه به طریق عبث، غفلت و یا الزام (ایوب:۲۳،۱۳)، آفرینش

---

۱. سعدیا، *الامانات و الاعتقادات*، ص ۸۸؛ نیز نک به: ولفسن، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ص ۱۴۳.

۲. همان، ص ۸۸.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان و نیز ص ۱۰۵ که درباره ماهیت کلام خدا یا وحی سخن می‌گوید.

خدا یک‌باره بود و نه به صورت تدریجی و جزء جزء.[۱] تمام این اشتباهات به نظر او به این دلیل است که در تفسیر این سخنان *کتاب مقدس* به صورت مجازی عبارات توجه نمی‌شود. تمام اینها مجازاتی هستند که به زبان و الفاظ ما انسان‌ها بیان می‌شود. من به یاری خدا معنای آنها را شرح خواهم کرد.[۲] هنگامی که گفته می‌شود «کلام الهی» (امثال سلیمان: ۵۲،۸) به این معنا نیست که همراه با خدا کلمه‌ای هست که همواره خلق می‌کند. منظور از لفظ صنع، خلق است، نه این که خلق یک چیز باشد و نیت و حکمت و اراده او چیزهای دیگر. منظور این نیست که خدا اشیاء را با وسیله‌ای به نام «حکمت» خلق کرد بلکه مراد این است که خدا اشیاء را چنان با صفت اتقان و اِحکام آفرید که هر کس آنها را ببیند در خواهد یافت که حکیمی آنها را آفریده است. به تعبیر ولفسن این همان سخن و تقسیم ابوالهذیل در باب کلام خداست.[۳]

عرش الهی

صفت دیگر برای اثبات همانندی روش سعدیا و معتزلیان دیدگاه آنان درباره عرش الهی است. عرش الهی که در نظر هر دو جزو صفات فعلی خداوندند، تفسیرهای مجازی و تاویلی پیدا کرده است. آنان عرش الهی را به قدرت الهی تفسیر کرده‌اند و مخالف کسانی بودند که در فهم آیات عهد عتیق و قرآن از معنای ظاهری فراتر نرفته و آن را به معناهایی که متضمن جسمانی بودن خداست، تفسیر کردند. در کلام یهودی سعدیا بحث عرش را در ذیل عناوین مقولات دهگانه ارسطویی ذکر می‌کند و معتقد است خداوند به هیچ یک از معانی بشری دارای کم، کیف، اضافه، فعل و انفعال و سایر مقولات نیست. سعدیا می‌گوید سخنان متشابه در *کتاب مقدس* را نباید حمل به ظاهر نمود و تحت اللفظی معنا کرد. او مثلاً در ذیل مقوله «کم» می‌گوید: «تمام این خصوصیات جسمانی را که ما در کتب انبیا شاهد هستیم باید درباره‌ی خدا به معنای غیر جسمانی آنها در نظر بگیریم. همان‌طور که پیشینیان ما چنین می‌کردند.»[۴] به نظر او این گونه تشبیهات در *کتاب مقدس* در حق غیر خدا هم به کار ر فته و باید آنها را مجازی معنا کرد: مثلاً آسمان می‌گوید، دریا تکلم می‌کند،

---

۱. سعدیا، *الامانات و الاعتقادات*، ص ۸۸- ۸۹.

۲. همان، ص ۸۹.

۳. ولفسن، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ص ۱۴۳.

۴. سعدیا، *الامانات و الاعتقادات*، ص ۹۵.

موت صلا می‌دهد، سنگ می‌شنود، کوه به نطق در می‌آید.[۱] حال اگر چنین جوازی در حق غیر خدا باشد، در حق او به تأکید بیشتر چنین است.[۲] وی به ده صفت فعلی دیگر، جز عرش، که انبیاء الهی در کتب خود خدا را با آنها وصف کرده‌اند، اشاره می‌کند و می‌گوید: مثلاً در مورد خدا واژه «سَر» به کار می‌بریم این به معنای بزرگی و علو پروردگار است یا واژه‌ی «چشم» اشاره به عنایت پروردگار دارد.[۳] او تأکید می‌کند این معانی در حق خدا بر معانی غیر جسمانی دلالت دارد و عرش را نوعی شکل و هیأت حادثی می‌داند که خدا آن را از «نور» خلق کرد و بر فراز آن کرسی را قرار داد و ملائکه آن کرسی را بالای عرش حمل می‌کنند تا پیامبر بداند که این خداست که کلامش را به او وحی می‌کند.[۴] سعدیا «عرش» را صرفاً قدرت خدا می‌داند و می‌گوید نمی‌توان به خدا به معنای حقیقی کلمه شیئ را نسبت داد و گفت او مثلاً دارای عرش یا کرسی است. یا بردگانی و یا ملائکه‌ای دارد.[۵] اما آن‌چه در *کتاب مقدس* آمده خدا را پادشاه می‌داند (مزامیر ۱۰: ۱۶) و او بر همه قوم‌ها حکمرانی می‌کند و شکوه او برتر از آسمانهاست (مزامیر ۱۱۳: ۴) و بادها فرمانبر و شعله‌های آتش خدمت‌گزار اویند (مزامیر ۱۰۴: ۴). نیز بر فراز صفحه بالای سرشان، چیزی شبیه به یک تخت سلطنتی زیبا قرار داشت که گویی از یاقوت کبود ساخته شده بود و بر روی آن تخت وجودی نشسته بود که شبیه انسان بود (حزقیال، ۱: ۲۶). این صورت و شکل بر روی کرسی قرار داشت و فرشتگان در سمت چپ و راست او بودند (اول پادشاهان، ۲۲: ۱۹) بعد میکایا گفت: «به این پیغام خداوند نیز گوش بده. خداوند را دیدم که بر تخت خود نشسته بود و فرشتگان در حضور او ایستاده بودند.» همه‌ی این تعابیر به نظر سعدیا مجازی است و «بر سبیل بیان عظمت و جلال خداست؛ زیرا در نظر ما آدمیان اشرف انسان‌ها پادشاه است و او هر چه بخواهد می‌کند.»[۶]

دانستن رأی معتزلیان در باب عرش و کرسی می‌تواند به مطالعه ما کمک کند. از تفسیر ابو مسلم اصفهانی معتزلی به طور مستقل چیزی نمانده است، اما همین قدر می‌دانیم که او در

۱. همان
۲. همان، ص ۹۸.
۳. همان، ص ۹۷.
۴. همان، ص ۹۹.
۵. همان، صص ۱۰۱-۱۰۲.
۶. همان.

کنار ابو علی جُبّائی، ابوالقاسم بلخی کعبی از مهم‌ترین مفسران معتزلی است و دارای تفسیری به نام *جامع التاویل لِمُحکم التنزیل* بوده و آن را بر اساس عقاید معتزلیان نوشته است.[۱] شیخ طوسی در تفسیر خویش *التبیان فی تفسیر القرآن* تفسیر ابو مسلم اصفهانی را ستوده است.[۲] نکته قابل توجه تفسیر او از عرش الهی است که بخش‌هایی از آن در تفسیر *مفاتیح الغیب* فخر رازی آمده است. اصفهانی عرش را در قرآن به معنای «بنا» و «بنا کردن» گرفته است و دلیل او هم بر این معنا آیه «وَ مِنَ الشَّجر و ممّا یَعرُشون» (نحل:۶۸) است که در این جا «یعرشون» به معنای «یبنون» است. اصفهانی مشکل تفسیر و ترجمه‌ی «فهی خاویه علی عُروشِها» (حج:۴۵)[۳] را هم با این معنا حل می‌کند؛ یعنی روستا از سکنه خالی شده بود با اینکه بنای آن سَرِ پا یا سالم بود. «عرشه علی الماء» (هود:۷) یعنی بنای خداوند روی آب بود تا عقلا از قدرت و جلالت او با خبر شوند که چنین کاری برای او ممکن است و مراد از عرش در آیه، جسمی در آسمان نیست بلکه بیانی مجازی برای عظمت اوست.[۴] فخر رازی از قول دیگر معتزلی یعنی قَفّال[۵] نقل می‌کند که مقصود از کرسی در قرآن «تصویر عظمت و کبریایی خداوند» است. خداوند ذات خود را برای مخاطبان خویش با توصیف‌هایی که درباره‌ی پادشاهان و بزرگان خود شنیده‌اند و عادت کرده‌اند، تعریف کرده است. از این رو، کعبه را بیت خویش قرار داد تا مردم به گرد آن طواف کنند، همان‌طور که مردم به دور خانه‌ی پادشاهان طواف می‌کنند؛ مردم را به زیارت کعبه امر کرد، همان‌طور که مردم به زیارت خانه‌ی پادشاهان خود می‌روند و نیز گفت حجرالاسود، دست راست خداوند در زمین است و گفت آن را ببوسید، همان طور که مردم دست ملوک خویش را می‌بوسند. بر همین سبیل است همه‌ی چیزهایی که در محاسبه‌ی کار بندگان در روز قیامت گفته شده از حضور ملائکه، انبیاء، شهدا گرفته تا وضع و حال ترازوها. از این رو برای خود، عرشی هم در نظر گرفت و گفت «الرحمن علی العرش استوی» و بعد عرش خویش را توصیف کرد و گفت

---

۱. نک به: ابن ندیم، *الفهرست*، ص۱۵۱.

۲. طوسی، *التبیان*، ج۱، صص ۱-۲.

۳. ترجمه و تفسیر این آیه همواره برای مفسران مساله ساز و مشکل بوده است. برای اطلاع از مساله و راه‌های پیشنهادی حل مساله نک به: شهرام هدایت، *بررسی زبان شناختی واژه‌هایی از قرآن کریم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴، صص ۱-۵.

۴. نک به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ذیل آیه ۳ سوره یونس.

۵. محمد بن علی بن اسماعیل شافعی متوفی ۳۳۶ یا ۳۳۵ هجری معروف به قفال است.

«کان عرشه علی الماء» و نیز گفت «تَرَی الملائکه حاقّینَ مِن حول العرش یُسبِّحون بِحمد ربّهم» و «یَحمل عرشَ ربِّک فوقهم یومئذ ثمانیه» و نیز «الذین یحملون العرش و مَن حوله...» بعد برای خود کرسی هم در نظر گرفت و گفت «وسع کرسیه السموات و الارض». همه‌ی الفاظی که به گونه‌ای موُهِم تشبیه هستند مانند عرش، کرسی و در موارد دیگر شاید قوی‌تر از تشبیه، مثل کعبه، طواف و بوسیدن حَجَر برای تصویر «عظمت خداوند» و کبریایی اوست، با اینکه به قطع می‌دانیم او منزه است از اینکه در کعبه باشد یا کرسی و عرش داشته باشد.[۱]

نتیجه‌گیری

این مقاله از همه صفات الهی و شگردهای تفسیری که سعدیا در *الامانات و الاعتقادات* سخن گفته است، بحث نکرد. در عین حال از نمونه‌های حاضر می‌توان نتیجه گرفت که سعدیا به لحاظ روش بحث در حوزه صفات الهی و تفسیر *کتاب مقدس* همان راهی را رفت که معتزله مسلمان در پیش گرفته بودند. حضور سعدیا در بغداد و هم عصر بودن وی با ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ق/۸۷۴-۹۳۶م) و متکلمان معتزلی که در آن زمان کرسی‌های داغ مباحث کلامی و عقیدتی در اختیار آنان بود. بعلاوه آشنایی با مباحثه‌های میان آنان و روش‌های هر یک همگی شواهدی است که معتزلی بودن سعدیا به لحاظ روش فکری را تائید می‌کند. آراء سعدیا هم در بحث اثبات وحدانیت و بساطت درونی باری تعالی و هم در زمینه تبیین ماهیت صفات خدا که قائل بود صفات الهی واقعیتی مستقل از ذات الهی ندارند و قائم به اویند، معتزلی بودن وی را تقویت می‌کند. دیدگاه وی درباره‌ی کلام الهی که به حدوث و مخلوق بودن کلام الهی و مخلوق بودن عرش معتقد بود، همانند آرای تفسیری معتزله مسلمان بود و با یک روش یعنی توسل به مباحث ادبی و بلاغی چون تاویل و مجاز اثبات می‌شد. به نظر می‌رسد این تاثیرپذیری چیزی بیش از یک «بازتاب»[۲] است، تعبیری که ولفسن بر آن تأکید دارد و می‌کوشد احتیاط علمی خود را با این تعبیر نشان دهد. داوری در این باب که چقدر این احتیاط به احتیاط نزدیک است و اگر این مشابهت به عکس بود یعنی متکلمی مسلمان به این مقدار متأثر از متکلمی یهودی بود، آیا همین اندازه احتیاط به خرج داده می‌شد، بحث را از فضای علمی دور می‌کند.

---

۱. نک به: همان، ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف.

2. repercussion

منابع

علاوه بر قرآن و کتاب مقدس

۱. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تقدیم و تحقیق رضا تجدد، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۱.

۲. بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، جلد اول، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۴.

۳. سعدیا، سعید بن یوسف الفیومی، *الامانات و الاعتقادات*، لایدن، بریل، ۱۸۸۰.

۴. شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، زیر نظر نصر الله پور جوادی، تهران، مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی، جلد یکم، ۱۳۶۲.

۵. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، چاپ احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، بی تا.

۶. فخررازی، ابو عبدالله محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، {بی نا}، ۲۰۰۰.

۷. کرامتی، یونس، «اسحاق بن سلیمان اسرائیلی»، در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۸، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، سال ۱۳۷۷.

۸. لیمن، الیور، *سنت فلسفی یهودی در جهان اسلام*، ترجمه مهدی وهابی و مرتضی کربلائی لو، تهران، آستانه، ۱۳۸۵.

۹. اسمارت، نینیان، جان، وینگ زای، پینز، شلومو، *سه سنت فلسفی (گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی)*، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

۱۰. ولفسن، هری اوسترین، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهبازی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.

۱۱. زابینه، اشمیتکه، «جبائی، ابو علی»، «جبائی، ابو هاشم»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۴.

۱۲. خیاط، ابوالحسین، *الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد*، تقدیم و مراجعه محمد حجازی، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه، طبع المقدمه، ۱۹۸۸.

۱۳. هدایت، شهرام، *بررسی زبان شناختی واژه‌هایی از قرآن*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.

۱۴. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، *التنبیه و الاشراف*، بیروت، دار صعب، بی تا.

15. Nemoy, Leon, “Karaites”, *Encyclopedia Judaica*, vol. 11.
16. Simha and Brand, Jehosua,”Gaon”, *Encyclopedia Judica*, vol. 7.

17. s. v. “Saadia b. Joseph (Said al Fayyumi)”, W .B, *Jewish Encyclopedia*, vol. 10.

18. Malter, Henry, *Saadia Gaon (his life and works*), America, Philadelphia, The Jewish Publication, 1921.

19. Bashan, Eliezer, “Exilarch”, *Encyclopedia Judaica*, vol. 6.

20. Shlomo, Pines, “Mukammis”, *Encyclopedia Judaica*, vol. 14.